

## “Francisco Suárez como gozne entre la filosofía política medieval y John Locke”

FRANCISCO T. BACIERO RUIZ

Universidad de Salamanca

### *Introducción:*

La magna obra de los hermanos Carlyle, *Una historia de la teoría política medieval en el Oeste*, extraordinaria recopilación en seis volúmenes de las doctrinas políticas antiguas y medievales hasta el siglo XVI, comienza con la solemne declaración de la continuidad fundamental entre las doctrinas políticas medievales y las del mundo moderno, entre las que no existiría ninguna cesura fundamental. La modernidad habría heredado en verdad el sistema representativo de la Edad Media, de la que habría heredado no sólo los principios teóricos, sino también las mismas instituciones<sup>1</sup>.

La filosofía política de Locke contenida en sus famosos *Dos tratados sobre gobierno civil*, que conocerían una extraordinaria difusión, como toda su filosofía, en la Francia y Europa del siglo XVIII a través de los autores franceses (muy especialmente Voltaire), es considerada de algún modo, y con razón, la teoría que en sus líneas generales fundamenta el liberalismo político tal como es entendido hoy. El liberalismo se declara en general heredero de Locke de uno u otro modo. Y con todo, es posible que las doctrinas políticas contenidas en los *Dos tratados sobre el gobierno civil*, que en una lectura superficial recuerdan, como tendremos oportunidad de comprobar, a las

---

<sup>1</sup> “it is from the Middle Ages that the modern world has inherited the representative system, and this system was the natural development of the fundamental political conception of mediaeval society ... ; the history of political principles and even institutions was continuous” (R.W. and A.J. CARLYLE, *A History of Mediaeval Political Theory in the West*, 6 vols., William Blackwood & Sons, Edinburgh and London, 1.903-36, con numerosas reimpresiones, vol. V, 1962<sup>4</sup>, pp.1-2 -existe una traducción italiana, *Il Pensiero Politico Medievale*, A cura di Luigi Firpo, Traduzione de Sergio Cotta, Ed. Laterza, Bari, 1956 y ss., 5 vols.); de forma parecida al comienzo del vol. I: “the conception of the disappearance of a living political theory in the Middle Ages is fundamentally wrong, ... at least from the lawyers [Gayo y Ulpiano especialmente] of the second century to the theorists of the French Revolution, the history of political thought is continuous, changing in form, modified in content, but still the same in its fundamental conceptions” (pp. 1-2 del vol. I, 1970<sup>6</sup>).

doctrinas políticas medievales (de santo Tomás, por ejemplo), estuviesen en realidad inspiradas de algún modo, incluso muy directamente, en el *De legibus* de Suárez<sup>2</sup>.

### 1. Contexto histórico-doctrinal de los Tratados sobre el gobierno civil de Locke:

En 1954, con motivo de la publicación de un manuscrito inédito de Locke titulado *Lecciones sobre la ley de la naturaleza*, su editor Wolfgang von Leyden sugería el probable conocimiento por parte del *don* de Oxford (Locke fue profesor de Oxford hasta su huida a Holanda en 1683) del *De legibus* de Suárez:

“As regards Suarez, there is reason to believe that Locke was acquainted with his *Tractatus de Legibus ac Deo legislatore*, which provides a comprehensive and at the same time detailed exposition of medieval doctrines of natural law. I have indicated in section VI of this Introduction, and also in footnotes to the present edition of Locke’s essays, several doctrines in Suarez’s work which may have had an influence upon Locke”<sup>3</sup>.

Ciertamente que Locke tenía que conocer la existencia del *De legibus* de Suárez si había leído, como en efecto había hecho, el *Patriarca* de Filmer, a la refutación de cuyas doctrinas políticas había dedicado íntegramente el primero de sus *Tratados sobre el gobierno civil*. En el segundo capítulo de los tres de que consta el opúsculo de Filmer (publicado por vez primera en 1680), se pueden leer las siguientes invectivas contra Suárez, después de una cita literal extraída del *De legibus*: “Suárez, el jesuita, se rebeló

---

<sup>2</sup> De hecho, el eminente economista A. Schumpeter, en su magna obra sobre la *Historia del análisis económico* caracterizó ya en su día a Locke y a otros autores de su generación como “escolásticos protestantes” (en la Parte segunda, cap. 2, 6, apartado a, “The Protestant or Laical Scholastics”): “Though separated from the scholastics by the religious split ... , they were of the same professional type as the scholastics and they went about the same task, by the same method, in much the same spirit –so much so, in fact, that the best way of characterizing them [a Grocio, Hobbes, Pufendorf y Locke] is to call them Protestant (or laical) scholastics” (SCHUMPETER, J. A., *History of economic analysis*, Edited from manuscript by Elizabeth Boody Schumpeter, George Allen & Unwin Ltd., 1959<sup>3</sup>, p. 116, p. 155 de la traducción española de 1971).

<sup>3</sup> LOCKE, John, *Essays on the Law of Nature*, edición e introducción de Wolfgang von Leyden, Clarendon Press, Oxford, 1.954 (2ª edición de 1.970), pp. 36-37 (la sección VI en las pp. 43-59 de la Introducción). Más cercano a nosotros, el gran estudioso de Locke R. Ashcraft, ha insistido sobre lo mismo en otro contexto: “Moreover, Locke’s work, and specially the *Second Treatise*, was often characterized as the first secular expression of political theory in the modern era. In recent years, every aspect of this long-accepted orthodoxy has been challenged by Locke scholars and historians ... . Locke’s political thought has simultaneously moved much closer to that of Hooker, Suarez and Aristotle on the one hand, and to the Levellers, Sidney and the Republicanus on the other. ... . In place of the modern secular Locke, we are offered a traditionally religious thinker” (ASHCRAFT, Richard, *Locke’s Two Treatises of Government*, Allen & Unwin, London, 1987, pp. 1-2).

contra la autoridad real de Adán, en defensa de la libertad y el libre albedrío del pueblo. Y arguye de este modo: “por derecho de creación, Adán tenía sólo poder *económico*, pero no poder *político*; tenía poder sobre su esposa y un poder paternal sobre sus hijos mientras éstos no se emancipaban; pudo también, con el paso del tiempo, tener criados y una familia completa; y dentro de esta familia pudo tener completo *poder económico*. ... . Y si esto no puede deducirse de los principios naturales, tampoco podemos decir que Dios, por especial gracia o providencia, le concedió este poder, ya que no existe ninguna revelación ni testimonio de ello en la escritura”. Hasta aquí Suárez<sup>4</sup>. Tras esta larga cita, Filmer introduce duras críticas contra el jesuita: “Continúa Suárez diciéndonos que, en el transcurso del tiempo, Adán llegó a tener un poder económico completo. Yo no sé lo que es este poder económico completo, ni cómo o en qué se diferencia del real ...”<sup>5</sup>, “Pero hagamos alguna concesión a favor de la opinión de Belarmino y Suárez y de todos aquellos que colocan el poder supremo en el conjunto del pueblo ...”<sup>6</sup>, etc.. Locke no podía sino conocer el *De legibus* de Suárez si había leído estos textos, y, lo que es más importante, disponía de una recentísima edición de la monumental obra suareciana (en el original latino), precisamente de Londres, 1679, única edición completa del *De legibus* en un país de habla inglesa hasta el día de hoy. El título completo de esta edición inglesa reza: “FRANCISCI SUAREZ, Granatensis, Doctoris Theologi, & IN CONIMBRICENSI ACADEMIA Sacrarum Literarum [sic] Primarii Professoris TRACTATUS DE LEGIBUS AC DEO Legislatore, IN Decem Libros distributus, utriusque Fori hominibus non minus utilis, quam necessarius”<sup>7</sup>

---

<sup>4</sup> FILMER, Robert, *Patriarca o el poder natural de los reyes*, Estudio preliminar de Rafael Gamba, texto, traducción y notas de Carmela Gutiérrez de Gamba, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1.966, pp. 21-2 (la cita interna está tomada del *De legibus*, Lib. III, cap. 2, n.3, y puede leerse en las pp. 23-4 del vol. V de la edición bilingüe de la obra dirigida por Luciano Pereña y publicada en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1975).

<sup>5</sup> Ibid., p. 27.

<sup>6</sup> Ibid., p. 28.

<sup>7</sup> Mayúsculas en el original. Hemos podido tener acceso a un ejemplar de esta edición en la Biblioteca Central de Humanidades de la Universidad de Navarra. Se trata de un volumen infolio de 725 páginas a dos columnas, con resúmenes a los márgenes, más tres índices: de lugares de la Sagrada Escritura (3 páginas sin numerar), de los textos jurídicos citados por Suárez (1 página sin numerar), más un índice temático (23 páginas sin numerar). Otros índices con los capítulos de cada libro preceden a cada uno de los diez en que se divide el *De legibus*. Los editores del volumen son los siguientes: “Sumptibus J. Dunmore, T. Dring, B. Tooke & T. Sambridge”. Cabe señalar el hecho de que uno de ellos, “T. Dring”, lleve el mismo nombre de uno de los editores que quince años más tarde publicarían los *Ensayos sobre el entendimiento humano* de Locke: “Samuel Manship told Locke of Bassett’s retirement from business [de la edición de libros] in a letter dated 10 March 1693/4 ... . Manship published two issues of the second edition of the *Essay*: one in collaboration with the Churchills, one in collaboration with Thomas Dring” (CRANSTON, Maurice, *John Locke, a biography*, Longmans, Green and Co., London, New York, Toronto, 1957<sup>1</sup>, pp. 378-9, nota 6, biografía considerada “canónica” entre las más recientes sobre Locke). En efecto, “T. Dring” fue uno de los coeditores de la primera impresión de la segunda edición del *Ensayo*

(como puede verse, los editores no hacían mención alguna de la pertenencia de Suárez a la Compañía de Jesús, por graves razones, como veremos).

La edición del *De legibus* de Suárez en 1679, coincide además con el año en el que, según los mejores expertos en la obra de Locke, éste comenzó a redactar sus *Tratados sobre el gobierno civil*, que, aunque publicados por vez primera en 1689, fueron comenzados a redactar precisamente en 1679, comenzando por el segundo<sup>8</sup>. Llamativamente, al año siguiente de la publicación del *De legibus* se publicó el *Patriarca* de Filmer (en 1680), cuyo manuscrito había dormido el “sueño de los justos” desde la muerte de su autor en 1653<sup>9</sup>.

Ello hace posible pensar que la publicación del *Patriarca* precisamente en ese año, con sus críticas a Suárez, fuese una respuesta consciente y deliberada a la publicación de la obra de Suárez, una respuesta procedente de los sectores absolutistas o *tories*, ante la avalancha de panfletos y publicaciones de signo liberal o *whig* que proliferaron durante esos años, con motivo de la así llamada “exclusion crisis”. En efecto, Inglaterra se vio envuelta durante los años 1679 y siguientes en un enfrentamiento político nacional con motivo del problema sucesorio generado por la

sobre el entendimiento humano: “*An Essay Concerning Humane Understanding: In Four Books. Second Edition with large Additions*. Printed for T. Dring at the Harrow over-against the Inner Temple Gate in Fleetstreet and S. Manship at the Black Bull in Cornhill, near the Royal Exchange” (cfr. AARON, Richard I., *John Locke*, Clarendon Press, Oxford, 1937, 2ª ed. corregida y aumentada de 1955, p. 368), única ocasión en que participó en la edición de una obra de Locke, es probable que “Thomas Dring” (Cranston) y “T. Dring” (Suárez) sean la misma persona.

<sup>8</sup> Peter Laslett, responsable de la mejor edición crítica hasta la fecha de hoy, escribe exactamente lo siguiente: “In the winter of 1.679-80 the *Second Treatise* was written, perhaps only partially, perhaps as a completed work. Early in 1.680 the *First Treatise* was added to it, and if Shaftesbury did read the book, he probably read it at this stage. Perhaps he or someone else suggested revisions to Locke, for he went at it again in the summer of 1.681, adding the Hooker references and excerpts, and probably chapters XVI, XVII, XVIII and part of chapter VIII in the *Second Treatise*, ... . From February to August 1.689 further revision and extension went on, ... , and continued until the very last possible printer’s moment” (LOCKE, John, *Two Treatises of Government*, Edited with an introduction and notes by Peter Laslett, Student Edition, Cambridge University Press, 1.988, p. 65).

<sup>9</sup> Entre las diversas obras de Filmer publicadas durante su vida se encuentran títulos como: *Observaciones sobre el origen del gobierno acerca del “Leviathan” de Hobbes*, el “*Contra-Salmasius*” de Milton y el “*De Iure Belli*” de Grocio (*Observations Concerning the Original Government upon Mr. Hobs Leviathan, Mr. Milton against Salmasius, H. Grotius De Iure Belli*, de 1652), *Observaciones sobre la Política de Aristóteles en lo que concierne a las formas de gobierno* (*Observations upon Aristotles Politiques touching Forms of Government*, 1652), *La necesidad del poder absoluto de todos los reyes* (*The Necessity of the Absolute Power of All Kings*, de 1.648), *La anarquía de una monarquía mixta o limitada* (*The Anarchy of a Limited or Mixed Monarchy*, 1648), y un pequeño tratado sobre la supuesta existencia de las brujas: *Un aviso a los jueces de Inglaterra sobre las brujas* (*An Advertisement to the Jurymen of England touching Witches*), de 1.653. Murió ese último año sin ver editado el escrito que le haría famoso: *Patriarca o el poder natural de los reyes* (*Patriarca or the natural Power of Kings*), publicado en 1680 en medio de la lucha política entre los *tories* y *whigs*, y reeditado en 1685, año del acceso al trono de Jacobo II de Inglaterra (una lista pormenorizada de las obras de Filmer puede verse en FILMER, Robert, *Patriarca and Other Writings*, Cambridge University Press, 1991, ed. by Johann P. Sommerville, que incluye además una breve biografía del autor -pp. xxv-xxviii de la Introducción).

falta de descendientes legítimos de Carlos II, cuyo reinado había comenzado en 1661. Su sucesor legítimo era su hermano, el Duque de York, que, casado con una princesa francesa católica y convertido al catolicismo desde varios años antes, lo profesaba abiertamente, rodeándose de consejeros católicos y, concretamente, jesuitas. El binomio *papismo-absolutismo* era inseparable del imaginario colectivo de los ingleses desde la época de la Armada Invencible, y la mayoría de los políticos ingleses, especialmente los *whigs*, aunque no sólo, temían que, con la llegada al poder del Duque de York se restauraría de nuevo el catolicismo en Inglaterra, y con él, en pleno siglo de Luis XIV, el absolutismo. Los hechos vendrían a darles la razón, pues, elevado al trono en 1685 con el nombre de Jacobo II, el Duque de York llevaría a cabo una abierta política de “recatolización” de Inglaterra, alistando en el ejército a numerosos nobles católicos y contingentes de irlandeses (¡que ni siquiera sabían hablar inglés!), nombrando a significados católicos rectores de Oxford y Cambridge, construyendo a las afueras de Londres un gran colegio entregado a la dirección de los temidos jesuitas, y favoreciendo la libertad de cultos. Todo ello, tras una protesta de la jerarquía anglicana y el encarcelamiento de varios de sus obispos, conduciría al cabo al pacto entre *whigs* y *tories* para deponerlo, que culminaría con la “revolución gloriosa” dirigida por Guillermo de Orange, casado con una de las hijas de Jacobo II<sup>10</sup>. Carlos II convocó en 1679 en Oxford al parlamento para intentar conseguir la aprobación de la sucesión al trono de su hermano (la así llamada “exclusion bill”), parlamento que disolvió una vez fracasado su intento. Convocado en otras dos ocasiones durante los años siguientes con idéntico resultado, ya no volvería a hacerlo hasta su muerte en 1685, cuando sería efectivamente sucedido por su hermano. Locke, por su parte trabajaba desde 1667 como secretario personal y médico familiar del líder del partido *whig*, lord Shaftesbury, abuelo del más tarde famoso emotivista moral inglés Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. un resumen del momento histórico en la introducción de J. Abellán a LOCKE, J., *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, edición e introducción de Joaquín Abellán, traducción de Francisco Giménez Gracia, Espasa Calpe, Austral, Madrid, 1.997<sup>2</sup>, pp. 18-20, o bien BELLOC, Hilaire, *A shorter History of England*, George G. Harraps & Co. Ltd., Londres-Bombay-Sidney, 1.934, pp. 424-442. Un estudio detallado de los hechos a partir de 1670, en relación con Locke y el movimiento social y político *whig*, puede verse en ASHCRAFT, Richard, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton University Press, Princeton, 1986, que es a la vez un estudio de la filosofía política de Locke enmarcada en el pensamiento del ala más radical de los *whigs*.

<sup>11</sup> De hecho, Locke, en su faceta de médico (sin título, pues no llegó a culminar los estudios), le salvó la vida a Shaftesbury tras una dificultosa operación de hígado en 1667, año en que se conocieron. Shaftesbury llamó a Locke a su residencia londinense y lo convirtió en su secretario, *assistant pen*, y médico de la familia hasta su muerte en 1683 (cfr. CRANSTON, pp. 93-95).

Es en semejante contexto de enconado enfrentamiento político, en el que se inició una “guerra de panfletos” de uno y otro signo a favor de las posturas *whigs*, contrarias a la sucesión del Duque de York, o *tories*, favorables entonces a ella. A esa “guerra de panfletos”, en el contexto político y social mencionado, pertenecen de algún modo también la publicación de las obras de Suárez y de Filmer. Locke no podía sino estar perfectamente al tanto de todo ello, pues él mismo estaba (como su jefe y protector), implicado directamente en la contienda política del momento.

## 2. Doctrinas políticas fundamentales de los Dos tratados sobre el gobierno civil en relación con las doctrinas suarecianas:

### 2.1. Validez universal de la ley moral natural:

Los estudiosos de Locke han llamado la atención sobre el hecho de que la existencia de una naturaleza humana universal y una ley moral que le corresponde, es algo que no admite duda en los *Tratados sobre el gobierno civil*, a diferencia de lo que ocurriría en los *Ensayos sobre el entendimiento humano*, donde la cuestión no quedaría tan clara debido a las premisas empiristas de la obra<sup>12</sup>.

Locke menciona expresamente la “ley natural” al menos seis veces en el segundo *Tratado sobre el gobierno civil*, en unos términos que la definen de un modo suficientemente preciso, y que de algún modo contienen *in nuce* los elementos esenciales de la doctrina sobre la ley moral natural propia de cualquier tratado escolástico (incluso, nos atreveríamos a decir, de un tratado específicamente “suareciano”).

Así, la ley natural queda caracterizada como un mandato (o una “declaración”) de la voluntad de Dios, que es eterna y conocida por la razón (circunstancialmente la identifica con “la razón” *tout court*): “El estado de naturaleza tiene una ley natural que lo gobierna y que obliga a todo el mundo. Y la razón, que es esa ley, enseña a todos los humanos que se molesten en consultarla que al ser todos iguales e independientes, nadie puede perjudicar

---

<sup>12</sup> En opinión de Peter Laslett : “Throughout the political work [los *Tratados sobre el gobierno civil*] the expression natural law is used with suave assurance, as if there could be no doubt of its existence, ... . It is “plain and intelligible to all rational Creatures” (II, §124) ... . In the *Essay* it is allowed, in parenthesis, that natural law does not depend on the existence of innate ideas ... . But when it comes (II, XXVIII, 7) to the description of the law or rules which men actually refer their actions to, no natural law is mentioned” (LASLETT, p. 81, una afirmación que, con todo, sería matizable).

a otro en su vida, salud, libertad o posesiones” (§ 6)<sup>13</sup>; “Los imperativos de la ley natural no se anulan al entrar en sociedad; al contrario, en muchos casos su observancia es mucho más estricta y adquieren, gracias a las leyes humanas, unas penas conocidas para obligar a su cumplimiento. De esta forma, la ley natural se erige en calidad de ley eterna para todos los hombres, tanto para el legislador como para cualquier otro. Las reglas con las que dirigen sus acciones han de ser, al igual que sus acciones y las de los demás, acordes con la ley natural, esto es, con la voluntad de Dios, de la que no es más que una declaración” (§135)<sup>14</sup>; “No discutiré en este momento si los príncipes están exentos del cumplimiento de las leyes de su país; pero de lo que no me cabe ninguna duda es de que deben someterse a las leyes de Dios y la naturaleza. Ni persona ni poder algunos pueden eximirlos de las obligaciones de esa ley eterna” (§195)<sup>15</sup>.

Semejantes afirmaciones sobre la ley moral natural recuerdan mucho a las que podrían encontrarse en un tratado escolástico, y en concreto, se asemejan mucho (de forma resumida, sin duda), a la doctrina de Suárez sobre el particular, expuesta pormenorizadamente en los capítulos 5 al 16 del segundo Libro del *De legibus* (“Liber secundus de lege aeterna et naturali ac iure gentium”). En cuanto al origen divino de la ley natural, “declaración” de la voluntad de Dios, Suárez, como cabía esperar, contesta afirmativamente a esta cuestión en el capítulo 6 (“An lex naturalis sit vere lex divina praeceptiva”). Después de exponer diversas opiniones a favor y en contra de la tesis, Suárez concluye con su conocida doctrina que afirma que la ley natural es una verdadera “ley divina”, cuyo auténtico “legislador” es Dios: “Ex dictis ergo concludo et dico tertio legem naturalem esse veram ac propriam legem divinam, cuius legislator est Deus”<sup>16</sup>. También para Suárez la ley natural es una ley eterna (participación de la ley

---

<sup>13</sup> LOCKE, J., *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Austral, Madrid, 1.997<sup>2</sup>, pp. 206-7, las citas en español las tomaremos de esta edición.

<sup>14</sup> Ibid., pp. 302-3.

<sup>15</sup> Ibid., p. 346. En el primero de los dos Tratados encontramos expresiones muy parecidas, que recalcan el hecho de que tanto la Revelación como la ley natural son expresiones de la voluntad o el mandato de Dios: “Puesto que fue el mismo Dios quien implantó en él [el hombre], ... , un deseo muy fuerte de preservar su vida y su ser, la razón, *que era la voz de Dios en su interior*, no podía sino enseñarle y asegurarle que al obrar con arreglo a esa inclinación natural ... , no hacía sino cumplir con la voluntad de su Hacedor” (§ 86), (ibid., p. 129); “todo aquello que la Providencia ordena, o la ley natural manda, o la Revelación positiva declara, podemos decir que es *por nombramiento de Dios*” (§ 16) (ibid., p. 63, “*by God’s Appointment*” en el original inglés, de acuerdo con la edición de Laslett de 1988, p. 152, que citaremos a partir de ahora como LASLETT, indicando a continuación la página correspondiente).

<sup>16</sup> SUÁREZ, Francisco, *De legibus ac Deo legislatore*, edición crítica bilingüe, dirigida por Luciano Pereña, Madrid, 1.971 y ss., 8 vols., volúmenes XI al XXII de la colección Corpus Hispanorum de Pace, Libro II, cap. 6, 13 (p. 95 del vol. III), cfr. en las secciones previas y siguientes (ibid., pp. 76-107), la precisa y sutil explicación que Suárez da de su doctrina, conjugando de un modo, a nuestro modo de ver magistral, el elemento preceptivo o voluntarista de la ley, en cuanto “mandato” (Dios como “legislador” de la misma), con el elemento racional, en cuanto declarativa del bien y el mal objetivamente existentes en las acciones mismas, y cognoscible por la razón. La expresión “Dios legislador” (“God the Law-maker”) está por otra parte presente a todo lo largo de la obra de Locke, desde los *Ensayos* de 1664 (“Primo igitur, ut se lege teneri quisquam cognoscat, scire prius oportet esse **legislatores, superiores**

eterna divina) cognoscible racionalmente: “Est autem conscientia opus rationis, ut constat, et illa *prae*bet testimonium et ostendit opus legis scriptum in cordibus hominum, quia testificatur male aut bene agere hominem, quando resistit vel sequitur dictamen naturale rectae rationis; et consequenter ostendit dictamen illud habere vim legis in homine, etiamsi scriptam exterius legem non habeat. Hoc ergo dictamen est lex naturalis et ratione illius dicitur homo qui illo ducitur esse sibi lex, quia in se habet scriptam legem medio dictamine naturalis rationis. Et hoc confirmat divus Thomas (quaest. 91, art. 2) ... . Ibi enim significatur per lumen rationis participare hominem legem aeternam dictantem quid sit faciendum quidve vitandum. Illud ergo est lex naturalis, quia haec non est nisi quaedam participatio naturalis aeternae legis»<sup>17</sup>.

## 2.2. Igualdad y libertad naturales de todos los hombres:

En dependencia de la doctrina de la ley moral natural universal, la teoría política de Locke, como cualquier teoría liberal, parte del supuesto de que todos los hombres son “libres e iguales” por naturaleza, por lo que ninguno tiene más derecho o poder de mandar sobre otra persona que cualquier otro. El “estado de naturaleza” de los hombres, previamente a su unión en sociedad, es un estado de “perfecta libertad e igualdad”, en el que los hombres sólo se encuentran sometidos a los dictados de la ley natural, entre ellos, la obligación, como criaturas de Dios, a su propia preservación, así como la obligación a la preservación de la vida de todos los demás. En ese estado cada uno dispone de su propio “poder ejecutivo” para hacer cumplir los dictados de la ley moral natural, castigando incluso con la muerte a aquellos que la contravengan: “Para comprender qué es el derecho al poder político y cuál es su verdadero origen hemos de

---

scilicet aliquam **potestatem cui jure** subijcitur”, Von LEYDEN, Ensayo IV, p. 150, “**lex haec** [la ley natural] **est hujus omnipotentis legislatoris voluntas nobis ex lumine et principiis naturae innotescens**”, *ibid.*, Ensayo VI, p. 188), hasta *La racionalidad del cristianismo* y los numerosos pasajes en este sentido del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, entre ellos, por ejemplo el siguiente tomado del cap. 28 del Libro II, en el que se identifica expresamente la ley moral natural con la voluntad de un “legislador”: “Moral good and evil then is only the conformity or disagreement of our voluntary actions to some law, whereby good or evil is drawn on us by the will and power of the law-maker; which good and evil, pleasure or pain, attending our observance or breach of the law, by the decree of the law-maker, is that we call reward and punishment” (§ 5, en *The Works of John Locke*, London, printed for Thomas Tegg; W. Sharpe and son; G. Offor; G. and J. Robinson; J. Evans and Co.: also R. Griffin and Co. Glasgow; and J. Cumming, Dublin, 1823, Reprinted by Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1.963, 10 vols., vol. 2, p. 97, E. O’Gorman traduce: “el bien y el mal, moralmente considerados, no son sino la conformidad ... entre nuestras acciones voluntarias y alguna ley; conformidad ... que nos acarrea el bien o el mal por la voluntad y potestad de un legislador”, LOCKE, J., *Ensayos sobre el entendimiento humano*, traducción de E. O’Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 336).

<sup>17</sup> *De legibus*, II, 5, 10 (pp. 67-68 del vol. III), llama sin duda poderosamente la atención el aparente “kantismo” (sólo aparente) *avant la lettre* de este pasaje.



considerar cuál es el estado en que los hombres se encuentran por naturaleza, que no es otro que un *estado de perfecta libertad* para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural, ... . Es también un *estado de igualdad*, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, sin que nadie tenga más que otro, puesto que no hay nada más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidas ... para disfrutar de las mismas ventajas naturales, ... , deberían ser también iguales entre sí, sin subordinación ni sujeción alguna”<sup>18</sup>. El concepto de «estado de naturaleza se encontraría según Quentin Skinner, en su extraordinaria obra sobre los fundamentos de la teoría política moderna, ya en los autores de la Escuela de Salamanca antes de haber sido retomado por Hobbes y Locke<sup>19</sup>.

La misma idea de un estado de libertad e igualdad originarios encontramos en Suárez en numerosas ocasiones en el *De legibus*. Para Suárez, la dificultad de justificar moralmente la existencia del poder político se funda, como es el caso en Locke, en el supuesto de que todos los hombres son libres e iguales por naturaleza, y, por consiguiente, no están sometidos en principio al poder de nadie sino al de su Creador: “quaestio est an homines, ex sola rei natura loquendo, possint imperare hominibus per proprias leges eos obligando. Ratio autem dubitandi esse potest quia homo natura sua liber est et nulli subiectus nisi creatori tantum. Ergo principatus humanus contra naturae ordinem est et tyrannidem includit”<sup>20</sup>. A pesar de ello, el gobierno político humano no supone necesariamente una tiranía, porque el hombre, si bien es libre por naturaleza, ha nacido sin embargo con la capacidad de ser gobernado, o de ser súbdito (*subicibilis*), y siendo la vida humana una vida social, el bien común de la sociedad ha de ser buscado por el gobernantes que la rija, lo que exige algún grado de sujeción<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> II, § 4, p. 205, cursivas en el original, como en lo sucesivo.

<sup>19</sup> “There is no doubt, ... , that these writers [Vitoria, Soto, Molina y Suárez sobre todo] possess the concept of the state of nature even when they do not possess the phrase, and that they already recognise the heuristic value of employing it as a device for elucidating the relationship between the positive laws and the theorems of natural justice. It would be a mistake, moreover, to suggest ... that the phrase itself is never used by any of these theorists ... . Molina, for example, refers at several points to the condition of mankind “*in statu naturae*” (SKINNER, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, 2000<sup>9</sup> -primera edición de 1978-, traducción española en Fondo de Cultura Económica, 1986-7, 2 vols, vol. II, “The revival of thomism”, pp. 135-73, p. 155, que remite a su vez al *De iustitia et iure Libri Sex* de Molina, en la edición de Maguncia, 1659, pp. 1688, 1689, 1869).

<sup>20</sup> *De legibus*, Libro III, cap. 1,1, p. 6 del vol. V, o bien: “ex natura rei omnes homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet iurisdictionem politicam in alium, sicut nec dominium. Neque est ulla ratio cur hoc tribuatur ex natura rei his respectu illorum potius quam e converso” (Lib. III, 2, 3, en *ibid.*, pp. 23-4).

<sup>21</sup> “licet homo non sit creatus vel natus subiectus potestati principis humani, natus est subicibilis ei (ut sic dicam). Unde actu illi subici, licet non sit immediate a natura, non est etiam contra ius naturale» (III, 1, 11, *ibid.*, p. 16).

2.3. *El poder recae de forma natural en la comunidad, que lo entrega a un gobernante mediante un pacto:*

El hecho de que todos los hombres sean libres e iguales por naturaleza, implica que el poder político no puede recaer originalmente sino en toda la comunidad social como tal, y no en un individuo particular. Es la comunidad social, una vez constituida por el acuerdo mutuo entre sus miembros, la que dispone del poder político, y quien, por su libre decisión, se lo entrega al gobernante (ya sea éste uno, varios, la comunidad misma, o un sistema mezcla de todos ellos convenientemente regulado).

Esto es lo que sucede en Locke: “Siendo los hombres libres e iguales e independientes por naturaleza, según hemos dicho ya, nadie puede salir de este estado y verse sometido al poder político de otro, a menos que medie su propio consentimiento. La única manera por la que uno renuncia a su libertad natural y se *sitúa bajo los límites de la sociedad civil* es alcanzando un acuerdo con otros hombres para reunirse y vivir en comunidad, ... . Cuando un grupo de hombres ha llegado a un *consenso para formar una comunidad* o gobierno, se incorporan en el acto al *cuerpo político* que conforman ellos mismos, en el que la *mayoría* adquiere el derecho de actuar y decidir por los demás”<sup>22</sup>. Suárez, por su parte, como hemos visto, después de insistir en que todos los hombres son libres por naturaleza y que, por consiguiente, nadie está originalmente sometido a otro, considera que la comunidad social surge cuando, por el “consenso común”, los hombres deciden crear un “cuerpo político” unido por el “vínculo de la sociedad” en busca de la ayuda mutua: “*multitudinem hominum duobus modis considerari. Primo solum ut est aggregatum quoddam sine ullo ordine vel unione physica vel morali, quomodo non efficiunt unum quid nec physice nec moraliter; et ideo non sunt proprie unum corpus politicum, ... . Alio ergo modo consideranda est ... , quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo ut mutuo se iuvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum*”<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> II, 95, p. 273; “Men being, ... , by Nature, all free, equal and independent, no one can be put out of this Estate, ... , without his own *Consent*. ... . When any number of Men have so *consented to make one Community* or Government, they are thereby presently incorporated, and make *one Body Politick*” (§ 95 LASLETT, pp. 330-1).

<sup>23</sup> Lib. III, 2, 4, pp. 24-5 del vol. V. Tanto Locke como Suárez insisten en la necesidad del «consenso» como requisito para que los hombres entren a formar parte de una comunidad social, que por ello mismo será política: Locke «When any number of Men have so *consented to make one Community* or

En cuanto a la concesión del poder político por parte de la comunidad, una vez constituida, a sus gobernantes, Locke afirma que dicho poder político supremo es el «poder legislativo», poder que la comunidad retiene siempre, y que revierte en ella cuando el gobernante no cumple sus obligaciones con el bien común: “Pese a que en una república constituida, ..., no puede haber más que *un solo poder supremo*, que es el *legislativo*, al que todos los demás se han de subordinar, con todo, dado que el legislativo no es más que un poder fiduciario para cumplir ciertos fines concretos, *el pueblo* sigue manteniendo un *poder supremo* para expulsar o alterar el *legislativo*, siempre que consideren que el *legislativo* actúa en sentido contrario a la confianza puesta en ellos. ... . De modo que la *comunidad retiene a perpetuidad el poder supremo* de sustraerse a los manejos y designios de cualquiera, también de su legislativo, ... . Con lo cual, podemos decir que la *comunidad es siempre el poder supremo*”<sup>24</sup>. De nuevo en el §243, último del libro, en el contexto de la reflexión sobre la legitimidad de la rebelión contra el tirano, Locke recapitula la doctrina expuesta en los capítulos anteriores, reiterando que el poder legislativo existente sólo revierte sobre la comunidad, de donde surgió, una vez que el primero haya perdido su legitimidad, por exceder de un modo u otro los límites que se le habían impuesto: “cuando la sociedad ha colocado el poder legislativo en una asamblea de hombres para que sea ejercido por ellos y por sus sucesores, indicando claramente cómo ha de efectuarse tal sucesión, *el legislativo nunca puede revertir en el pueblo*, mientras subsista el gobierno. Pues, al dotar al legislativo de un poder para que permanezca siempre, han hecho entrega a ese legislativo de todo el poder político de que disponían, y no pueden volver a recuperarlo. Sin embargo, si existen unos límites a la duración de ese legislativo y este poder lo detenta una persona o varias, pero sólo temporalmente; o si los extravíos de los que detentan la autoridad les hacen perder el derecho a la misma, en cualquiera de los dos casos, ... , *el poder revierte de nuevo en la sociedad*”<sup>25</sup>.

Suárez, por su parte, insistirá en numerosas ocasiones en que el poder político reside en la comunidad como tal, antes de que ésta lo entregue al gobernante que ella elija, previo pacto o acuerdo con él, para procurar el bien común. Así, en el capítulo segundo del Libro III (“De lege positiva humana secundum se et prout in pura hominis natura spectari potest, quae lex etiam civilis dicitur”), después de rechazar la opinión de “algunos canonistas” según la cual la autoridad es recibida directamente de Dios por el príncipe (n. 2), Suárez afirma que la autoridad reside en la “colección” de hombres reunida:

---

Government”, y Suárez: “quatenus speciali voluntate seu **communi consensu** in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo».

<sup>24</sup> II, §149, pp. 313-4 (“the *Community* may be said ... to be *always the Supream Power*, but not as considered under any Form of Government, because this Power of the People can never take place till the Government be dissolved”, LASLETT, pp. 366-7).

<sup>25</sup> II, §243, pp. 383-4.

“Dicendum ergo est hanc potestatem ex sola rei natura in nullo singulari homine existere sed in hominum collectione”<sup>26</sup>. Para explicar en qué consista semejante comunidad o “colección”, Suárez añade el pasaje citado *supra* sobre los dos tipos posibles de “multitudes” humanas, la segunda de las cuales, la “comunidad perfecta”, surgida tras el “consenso” entre sus miembros, constituye un todo moral (“cuerpo místico”), que es el origen de la sociedad<sup>27</sup>. La designación de la comunidad social ya constituida como «cuerpo político» («unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum»), es una expresión que encontramos también en Locke en numerosas ocasiones, como hemos visto<sup>28</sup>. La expresión «cuerpo político» o «cuerpo místico» aplicada a la comunidad social, sería por lo demás típicamente medieval, y provendría según Tierney de una transposición del concepto religioso del «cuerpo místico» de Cristo al terreno de la filosofía política<sup>29</sup>.

Si el poder reside de forma habitual u originaria en la comunidad, la legitimidad de un poder político distinto de la comunidad se funda en la entrega de dicho poder al gobernante en virtud de algún tipo de acuerdo o contrato. Eso es lo que sostienen tanto Locke como Suárez. Locke afirma en el § 141 del segundo Tratado que: «*el legislativo no puede transferir a otras manos el poder de hacer las leyes*. Dado que ese poder lo tiene por delegación del pueblo, aquellos que lo detentan no lo pueden pasar a otros. ... . Puesto que el poder legislativo ha surgido del pueblo mediante una concesión e

---

<sup>26</sup> III, 2, 4, p. 24 del vol. V.

<sup>27</sup> “*multitudinem hominum duobus modis considerari, etc.*» (ibid., pp. 24-5).

<sup>28</sup> Por ejemplo, en los siguientes pasajes: “cuando unos cuantos hombres han constituido una *comunidad*, mediante un acuerdo de cada uno de los individuos, han hecho de esa *comunidad* un solo cuerpo con poder para actuar como tal cuerpo unido” (II, § 96, p. 273, en el capítulo VIII, “Del inicio de las sociedades políticas”, “when any number of Men have, by the consent of every individual, made a *Community*, they have thereby made that *Community* one Body, with a Power to Act as one Body”, LASLETT, p. 331), expresión que se repite en el § 211: “Aquello que constituye la comunidad y saca a los hombres del inseguro estado de naturaleza, convirtiéndolos en una *sociedad política*, es el acuerdo al que llega cada uno con los demás para incorporarse y actuar como un solo cuerpo, constituyendo así una república distinta y separada de las demás” (p. 359, “act as one Body, and so be one distinct Commonwealth”, LASLETT, p. 406), y en el § 205 compara al gobernante con la cabeza del cuerpo político: “Es más seguro para el cuerpo político que algunas de sus partes puedan, a veces, correr el riesgo de verse perjudicadas, que el que la cabeza de la república se vea expuesta, fácilmente y por cualquier motivo, a ese peligro” (p. 354, LASLETT, p. 402).

<sup>29</sup> “During the twelfth century it became usual to describe the church as a “mystical body” (as distinct from the “true body” of Christ in the Eucharist) and in mid thirteenth century the ecclesiastical term seeped into secular usage. From about 1250 onward we can read of the “mystical body of the commonwealth”” (TIERNEY, B., *Religion, law and the growth of constitutional thought 1.150-1.650*, Cambridge University Press, 1.982, p. 20).

institución voluntaria y positiva, nadie tiene poder para hacer las *leyes*, excepto aquellos que determine esa concesión positiva»<sup>30</sup>.

Suárez insiste en la misma idea en diversos pasajes del *De legibus*. En la *Defensio fidei* caracterizará además explícitamente dicho acuerdo con el término de «contrato» (*contractus*) o «cuasi contrato», a propósito de la guerra como origen del gobierno: «De la misma manera que los prisioneros en una guerra justa son privados de la libertad concedida por la naturaleza y son hechos verdaderamente esclavos en justo castigo. Por esta razón dije anteriormente que el poder del rey se basa en un contrato o cuasi contrato. Pues el justo castigo de un delito hace las veces de un contrato por lo que se refiere al efecto de transferir derechos y poderes, y por eso debe ser igualmente respetado»<sup>31</sup>.

Es muy llamativo por lo demás el hecho de que Locke, como Suárez, identifique siempre el poder político o «poder supremo», con el poder de hacer las leyes o *poder legislativo*, que Suárez había caracterizado como *potestas legislativa*<sup>32</sup>. También Locke, al comienzo del segundo Tratado, identifica el poder político con el “poder de hacer las leyes”: “entiendo que el *poder político* es un *derecho* a dictar leyes sancionadas con la pena de muerte y, consecuentemente, también cualquier otra que conlleve una pena menor, encaminadas a regular y preservar la propiedad, así como a emplear la fuerza de la comunidad en la ejecución de tales leyes y en la defensa de la República ... teniendo

---

<sup>30</sup> “The power of the *Legislative* being derived from the People by a positive voluntary Grant and Institution” (LASLETT, pp. 362-3).

<sup>31</sup> “**fundari in contractu vel quasi contractu**; nam iusta punitio delicti vicem contractus habet quoad effectum transferendi dominia et potestates” (SUÁREZ, Francisco, *Defensio fidei III* [Libro III]. *Principatus Politicus o la soberanía popular*, Introducción y edición crítica bilingüe por E. Elorduy y L. Pereña, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1965, III, 2, 20, p. 32). Previamente había dicho que: “Lo mismo ocurre aquí con el sometimiento de toda una comunidad política a un príncipe. También procede directamente de la voluntad de la comunidad y en el capítulo siguiente: “Nam si potestatem suam regi concessit [el pueblo], quam ille acceptavit, eo ipso rex dominium acquisivit; ergo quamvis rex habuerit a populo illud dominium per donationem vel **contractum**, non licebit populo dominium illud regis auferre” (III, 3, 2, *ibid.*, p. 34).

<sup>32</sup> Suárez establece al comienzo del Libro III del *De legibus* que la potestad política es la potestad de “hacer las leyes”, potestad propia del gobernante supremo que rige la comunidad: “Magistratus humanus, si in suo ordine supremus sit, habet potestatem ferendi leges sibi proportionatas, scilicet civiles seu humanas, quas ex vi iuris naturalis et valide et iuste condere potest” (III, 1, 6, pp. 12-13 del vol. V). A esta potestad política suprema denominará Suárez en lo sucesivo *potestas legislativa* de forma habitual: “Quando ergo regnum per solam vim iniustam possidetur, non est vera potestas legislativa in rege” (III, 4, 4, p. 41 del vol. V), “potestas regia et suprema translata est a tota communitate perfecta in personam regis, ita ut tota potestas regendi communitatem, ... , in regem transmissa fuerit. Sed potestas legislativa per se primo et ex natura rei erat in communitate” (III, 9, 2, *ibid.*, p. 111), “per se loquendo et iure communi potestas legislativa proprie est in solo supremo principe” (III, 9, 4, *ibid.*, p. 112, *cfr.* igualmente III, 9, 6, en *ibid.*, p. 114; III, 9, 7, p. 115; III, 11, 7, p. 152; III, 15, 4, p. 218, etc.).

como único fin la consecución del bien público”<sup>33</sup>. A ese poder lo denominará a partir de ese momento *Legislative Power* (que equivale literalmente a *potestas legislativa*)<sup>34</sup>.

#### 2.4. Variedad de sistemas políticos:

En cuanto al sistema político particular de que se dote la comunidad tras el pacto o acuerdo con su gobernante, éste puede ser, de acuerdo con una antigua tradición cuyo inmediato precursor más conocido es santo Tomás, variable : monárquico, aristocrático, democrático, o bien un sistema *mixto* de los anteriores en uno u otro grado, de acuerdo con los términos estipulados por el contrato de sujeción entre el gobernante y el pueblo. Así lo afirma Locke al comienzo del brevísimo capítulo 10 («De las formas de la República»)<sup>35</sup>.

Suárez había sostenido lo mismo al comienzo del capítulo IV del Libro III del *De legibus*, donde establece como principio que la forma concreta de gobierno depende del “libre arbitrio” de los miembros de la comunidad social: “Ex dictis ... possumus aliqua inferre ... . Primum est quod licet haec potestas [el poder legislativo] absolute sit de iure naturae, determinatio eius ad certum modum potestatis et regiminis est ex arbitrio humano. Declaratur, nam iuxta doctrinam Platonis (in *Dialogo civili* seu *De regno* et in libris *De republica*) et Aristotelis (3 *Politicorum*, cap. 5 et 8 *Ethicorum*, cap. 10) triplex est politica

---

<sup>33</sup> §3, p. 204 (“*Political Power* then I take to be a *Right* of making Laws with Penalties of Death, and consequently all less Penalties, for the Regulating and Preserving of Property, ... , and of employing the force of the Community, in the Execution of such Laws”, LASLETT, p. 268).

<sup>34</sup> Así, al comienzo del capítulo 4: “La *libertad del hombre en sociedad*, no ha de estar bajo otro poder salvo aquel que se encuentre establecido, por consenso, en la república, ni dejarse dominar por ninguna voluntad ni ley, salvo aquellas que promulgue el poder legislativo” (§ 22, p. 218, “to be under no other Legislative Power, but that established, by consent, in the Common-wealth, nor under the Dominion of any Will, or Restraint of any Law, but what the Legislative ... . . . to have a standing Rule to live by, common to every one of that Society, and made by the Legislative Power erected in it”, LASLETT, pp. 283-4).

<sup>35</sup> “Dado que, ... , una vez que los hombres se reúnen por vez primera en sociedad, la mayoría es la que tiene todo el poder de la comunidad, esta mayoría puede emplear todo su poder en dictar, de tiempo en tiempo, las leyes de la comunidad y en hacer ejecutar esas leyes por los oficiales que se nombren al efecto. Tal *forma* de gobierno es una *democracia* perfecta. O bien, puede depositar el poder de hacer las leyes en las manos de unos pocos hombres selectos, así como en sus herederos o sucesores; en tal caso, nos hallaríamos ante una *oligarquía*. O bien en las manos de un solo hombre, en cuyo caso se trataría de una *monarquía*; si se entrega a una persona y sus herederos, sería una *monarquía hereditaria*; si el poder sólo está en sus manos mientras dure su vida, ... una *monarquía electiva*. Y también pueden surgir otras formas de gobierno que combinen según su conveniencia algunos de los elementos de las anteriores” (II, § 132, p. 298).

gubernatio simplex: monarchia, id est, per unum caput; aristocratia, id est, per paucos et optimos; democratia, id est, per plures et plebeios. Ex quibus confici possunt varii modi gubernationis mixtae seu compositae ex illis simplicibus per participationem vel omnium vel duorum ex illis»<sup>36</sup>. Por lo demás, en un pasaje muy famoso de la *Defensio fidei*, que provocó en su día un terremoto político de dimensiones continentales, Suárez llega a afirmar que la forma de gobierno democrática es «la más natural» de todas, en la medida en que, previamente a cualquier institución positiva humana, y supuesto que el poder político recae siempre en la comunidad, es el sistema que de algún modo le corresponde «por naturaleza»: “Atque hinc etiam evidens est ... potestatem hanc [la potestad política] praecise spectatam, ut est ab auctore naturae quasi per naturalem consecutionem, non esse in una persona, neque in aliqua peculiari communitate ... . quia ex vi solius rationis naturalis non determinatur principatus politicus ad monarchiam vel aristocratiam simplicem vel mixtam, quia nulla est ratio quae definitum modum regiminis necessarium esse convincat”<sup>37</sup>, por lo que en el capítulo siguiente afirmará expresamente, ante la objeción de que, según lo que acaba de decir, la democracia sería de “institución divina”, que la democracia, si bien no es de “institución divina positiva”, sí sería una institución “cuasi natural” (y en ese sentido, “querida” por Dios, en cuanto autor de la naturaleza), por el hecho mismo de que el poder político recae originalmente siempre en la comunidad “perfecta”: “Ad alteram vero illationem, scilicet, hinc sequi democratiam esse ex divina institutione, respondemus, si hoc intelligatur de institutione positiva, negandam esse consecutionem; si vero intelligatur de institutione quasi naturali, sine ullo inconvenienti admitti posse ... . Est enim valde notanda differentia inter has species politicae gubernationis, nam monarchia et aristocratia introduci non potuerunt sine positiva institutione divina vel humana ... . At vero democratia esse posset absque institutione positiva, ex sola naturali institutioni seu dimanatione, cum sola negatione novae seu positivae institutionis, quia ipsa ratio naturalis dictat potestatem politicam supremam naturaliter sequi ex humana communitate perfecta et ex vi eiusdem rationis ad totam communitatem pertinere»<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> III, 4, 1, pp. 36-37 del vol. V (el “*Dialogus civilis seu De Regno*” de Platón es el *Político* -cfr. ibid., p. 37, nota 87). Curiosamente, Suárez no cita aquí a santo Tomás, quien en un pasaje clásico de la q. 105 de la I-IIae, había expuesto sintéticamente su teoría sobre el carácter “óptimo” de un sistema mixto de gobierno compuesto de monarquía, aristocracia (“secundum virtutem”) y democracia (“ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum”), y que sin duda ya revelaba un genuino espíritu “democrático” (cfr. I-IIª, q. 105, a. 1c, p. 723 del vol. II de la edición BAC, Madrid, 1962).

<sup>37</sup> *Defensio fidei*, III, 2, 7, en *Principatus politicus*, p. 20.

<sup>38</sup> *Defensio fidei*, III, 2, 8 (ibid., pp. 21-2). Esta afirmación de Suárez, en el contexto político en que fue hecha (como respuesta a las pretensiones absolutistas del rey Jacobo I de Inglaterra, contra quien Suárez escribió la *Defensio fidei* por petición expresa de Roma), causó el revuelo que cabe imaginar: la obra fue quemada públicamente por el Parlamento de Londres el 1 de Diciembre de 1613, y en París en julio del año siguiente, por contener doctrinas “contrarias al poder de los reyes” (cfr. el relato de los hechos en PEREÑA, Luciano, “Perspectiva histórica”, en SUÁREZ, Francisco, *De iuramento fidelitatis*.

## 2.5. Posibilidad de rebelión contra el gobernante tiránico:

Por último, tanto Locke como Suárez consideran la posibilidad y legitimidad de la rebelión contra el gobernante que incumple sistemáticamente los términos del contrato firmado con su pueblo, constituyendo este último punto parte integral de la doctrina política de ambos y consecuencia lógica de sus postulados.

Locke aborda la en su tiempo debatida cuestión de la tiranía y la rebelión contra el gobernante despótico en los capítulos 17 (*De la “usurpación”*), 18 (*De la “tiranía”*) y 19 y último (*De la disolución del gobierno*) del segundo Tratado. En el § 239 del último capítulo defiende el “derecho de defensa” del pueblo, cuando éste es esclavizado por una nación extranjera o por “alguien de los suyos”: “Los derechos del pueblo se ven igualmente invadidos y sus libertades perdidas, tanto si son esclavos de su propio monarca, como si lo son de una *nación extranjera*; y en esto radica el daño, y es esto sólo lo que les otorga el derecho a defenderse”<sup>39</sup>. Previamente, Locke ha identificado como “tirano” en sentido propio (“*Tyrant*”), y no meramente “usurpador” (“*Usurper*”), a aquel gobernante que transgrede los límites del derecho en su gobierno, y que pierde por ello mismo su condición de tal, al incumplir los términos del contrato establecido con sus súbditos: “Si la usurpación es el ejercicio de un poder al que otro tenía derecho, la *tiranía es el ejercicio del poder al margen del derecho*, a lo cual nadie tiene ningún

---

*Estudio preliminar: Conciencia y política*, CSIC, 1.979, pp. 15-213, pp. 15-126, estudio introductorio a la edición bilingüe del Libro VI de la *Defensio fidei*, “De iuramento fidelitatis Regis Angliae”). El “arresto” del parlamento de París con la condena de la *Defensio fidei* fue publicado tres veces en forma de folleto en Francia durante 1614. Reproducimos el título del «arresto»: *Remonstrance et plainte des gens du Roy à la Cour de Parlement, et Conclusions par eux prises le XX Iuin 1614, contre le libure intitulé R.P. Francisci Suarez ... Defensio fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores, imprimé l'an 1613 à Conimbre en Portugal, et depuis réimprimé à Cologne en l'an praesent 1614 contenant plusieurs propositions et maximes contraires aus puissances suueraines des Roys et Princes ordonnéz et establis de Dieu, seureté de leurs personnes, repos et tranquillité de leurs subiects : Sur lesquelles est interuenue l' arrest de la Cour donné le 26 et exécuté le 27 des mesmes mois et a. A Paris, chez P. Mettayer, 1614* (DE BACKER-SOMMERVOGEL, vol. VII, 1673, ortografía del original, segunda y tercera ediciones de París y Rouen). La declaración fue traducida al italiano: *Arresto della Corte del Parlamento contra il libro intitolato: Francisci Suarez, e S.J., defensio Fidei catholicae et apostolicae, etc.*, 1614, sin indicación de lugar (ibid., loc. cit.), al inglés: *A Decree of she [sic] Parliament at Paris, against a Book entituled Francisci Suares defensio Fidei Catholicae contra Anglicanae sectae errores*, London, 1614 (ibid., 1674), y al holandés: *Remonstratie Oft Vertoochende clachte van Raedts-Luyden des Conincx by haer ghenomen den XX Junij 1614. Teghen het boeck geintituleert Verdedinghe van het Catholijcke ende Apostolijcke geloove des E.V. Francisci Suarez van Granaten, uyt de Societeyt van Iesus, Docteur Theologien, ende in de hooge Schole van Coimbre, eerste Professeur der Theologie tegen de dwalinghen van de Engelsche secte, gedrukt in't jaer 1613. tot Coimbre in Portugael, ende daer na weder gedrukt tot Keulen in het tegenwoordighe jaer 1614 ... . Eerst ghedruckt int Frans tot Parijs by P. Mettayer Ordinaris Drucker ... . Ende nu uyt het Frans ghetrouwelijck over-gheset. Ghedruckt int voorseyde Jaer 1614* (ibid., loc. cit.).

<sup>39</sup> II, § 239, p. 381 (“The People’s Right is equally invaded, and their Liberty lost, whether they are made Slaves to any of their own, or a *Foreign Nation*; and ... against this only have they the Right of Defence” (LASLETT, p. 425).



derecho”<sup>40</sup>. La tiranía añadiría a la *usurpación* del poder político (“invasión *interna*”), el hecho de ser ejercido más allá de todo derecho, del mismo modo que la conquista por una potencia extranjera constituiría una *usurpación externa*: “Al igual que la conquista puede considerarse como una usurpación externa, la *usurpación* se puede entender como una especie de invasión interna, ... . Si el usurpador va más allá y sobrepasa los límites del poder legítimo de los príncipes o gobernantes de la república, en tal caso habrá añadido la *tiranía* a la usurpación”<sup>41</sup>. Por esta razón, cuando la comunidad se encuentra oprimida por su propio gobernante, el pueblo se hallaría en un “estado de guerra” con él (guerra “injusta” por parte del gobernante), razón por la que está legitimado moralmente a defenderse de él incluso con la violencia. Al menos hasta en cuatro ocasiones aparece en el segundo Tratado la expresión “estado de guerra”, o semejantes, entre el tirano y el pueblo. Por ejemplo, en los §§ 222 y 228: “siempre que *los legisladores destruyen o se adueñan de la propiedad del pueblo*, o los esclavizan ... , se ponen a sí mismos en un estado de guerra respecto a su pueblo”<sup>42</sup>; “puede que quienes sostienen que esta doctrina mía *supone un fundamento para la rebelión* se refieran a que puede dar lugar a guerras civiles, ... , por decir al pueblo que, ante un atentado ilegal contra sus libertades o propiedades, ... pueden enfrentarse violentamente con los que fueron sus magistrados e hicieron uso de la fuerza para invadir sus propiedades, ... . Ahora bien, los *daños* que se pudieran producir en casos de este tipo no habría que *atribuirlos* a aquel que defiende su derecho, sino *a quien invade* el de sus vecinos”<sup>43</sup>.

En realidad, Locke no hace en este punto sino recoger también la doctrina escolástica, o incluso la suareciana. En efecto, Suárez sostiene en diversos pasajes del *De legibus* y de la *Defensio fidei*, que el gobernante tiránico se encuentra en un “estado

---

<sup>40</sup> II, § 199, p. 359.

<sup>41</sup> II, § 197, p. 348. El término “usurpador” o “usurpación”, también se encuentra en Suárez, que lo emplea en forma adjetivada al comienzo del Libro III de la *Defensio fidei*: “*veritas catholica est politicum principatum, debito modo introductum, iustum et legitimum esse. Dico, debito modo introductum, ut excludam potestatem per tyrannidem usurpatam*, quia de illa constat esse violentiam iniquam, non veram ... potestatem” (III, 1, 3, *Principatus politicus*, p. 6, cfr. asimismo lo que dice en *De legibus*, III, 10, 7: “Vel denique rex est iniquus etiam in **usurpatione ipsius potestatis**, quia tyrannice illam occupavit”, p. 139 del vol. V).

<sup>42</sup> II, §222, p.365 (“they put themselves into a state of War with the People”, LASLETT, p. 412).

<sup>43</sup> §228, p.371 (“on him, that invades his Neighbours”, LASLETT, p. 417); y en el §232: “Todo aquél que hace uso de la fuerza sin tener derecho a ello, y tal es el caso de cualquiera que actúa violentamente contra la ley, se coloca en un *estado de guerra* respecto a aquellos contra los que ha empleado esa fuerza. Y en ese estado, todos los lazos quedan desatados ... ; todo el mundo adquiere entonces el *derecho* de defenderse y *resistir al agresor*” (p. 373), y en el §235: “la doctrina que defiende que *un inferior no puede castigar a un superior* resulta ser cierta en términos generales, siempre y cuando se trate en verdad de un superior. Pero oponer la fuerza frente a la fuerza supone dar inicio al *estado de guerra*, estado en el que *todas las partes son iguales* y en el que todas las relaciones anteriores de ... , respeto y *superioridad* quedan anuladas (p.377, “being the State of War that levels the Parties”, LASLETT, p. 422).

de guerra” contra su pueblo, que lleva a cabo contra él una *guerra defensiva* contra un *injusto invasor*. Así, en el *De legibus* se encuentra ya un claro apunte de ello: “translata potestate in regem, per illam efficitur superior etiam regno quod illam dedit, quia dando illam se subiecit et priori libertate privavit ... . Et eadem ratione non potest rex illa potestate privari, ... , nisi fortase in tyrannidem declinet, ob quam possit regnum iustum bellum contra illum agere, de quo alias”<sup>44</sup>. Ese “alias” se encuentra pormenorizadamente tratado en el Libro VI y último de la *Defensio fidei*, sobre el “juramento de fidelidad” exigido por Jacobo I a sus súbditos (“De iuramento fidelitatis regis angliae”), que incluía una cláusula explícita contra el poder papal de deponer a los príncipes cristianos. En el capítulo 4 de dicho libro, Suárez defiende que la rebelión de la república contra el tirano es una “guerra defensiva” (subrayamos en negrita los términos más significativos a este respecto): “At vero si sermo sit de ipsius reipublicae defensione, haec non habet locum nisi supponatur rex actu **aggrediens** civitatem ut illam iniuste perdat et cives interficiat ... . Et tunc certe licebit principi **resistere**, etiam occidendo illum, si aliter fieri non possit **defensio**. Tum quia si pro vita propria hoc licet, multo magis pro communi bono; tum etiam quia civitas ipsa seu respublica tunc habet **iustum bellum defensivum contra iniustum invasorem**, etiam si proprius rex sit”<sup>45</sup>. En el capítulo VI, dedicado a refutar las razones por las que Jacobo I defendía la exacción de su juramento, en el punto que aborda la posible licitud de romper el secreto de confesión cuando al sacerdote le ha sido revelada la existencia de una conjura contra el rey, Suárez concluye que: “Quando vero contra personam talis regis iuxta tenorem iustae sententiae procederetur, non excedendo limites potestatis a legitimo iudice concessae, tunc cessaret omnis obligatio detegendi secretum, quia iam illae non essent insidiae iniquae sed esset **iustum bellum**”<sup>46</sup>.

### 3. Conclusión:

<sup>44</sup> III, 4, 6, p. 44 del vol. V.

<sup>45</sup> *Defensio fidei*, VI, 4, 6, en SUÁREZ, Francisco, *De iuramento fidelitatis*, Ed. crítica bilingüe a cargo de L. Pereña, V. Abril *et alii*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1.978, p. 76 (cfr. además 4, 13, pp.84-85). Suárez se sirve de los mismos términos que Locke para tematizar la cuestión: “bellum defensivum” (“to defend”, “state of War” en Locke), “invasorem” (“to invade”), “aggredere” (“Aggressor”) y “resistere” (“to resist”).

<sup>46</sup> *Defensio fidei*, VI, 6, 23, en *ibid.*, p. 125. Por lo demás, el “derecho” a la “defensa” de la propia vida es para Suárez el mayor (“maximum”) de todos los derechos. Por esta razón afirmará la licitud de matar al príncipe siempre que la propia vida se encuentre injustamente amenazada: “si defensio sit propriae vitae, quam rex violenter auferre aggreditur, tunc quidem ... licebit subdito se ipsum defendere, etiam si inde mors principis sequatur, quia jus tuendae vitae est maximum” (VI, 4, 5, *ibid.*, p. 75).

Es muy llamativo, por tanto, que las doctrinas políticas lockeanas contenidas en los dos *Tratados sobre el gobierno civil*, parezcan resumir en muy buena medida las de un escolástico medieval, más aún, las de un escolástico como Suárez (aunque Suárez no pertenezca propiamente hablando a la Edad Media, su filosofía política sin duda participa de su espíritu y es, a nuestro entender, una pormenorizada elaboración de los principios tomistas sobre el particular)<sup>47</sup>. Locke, como Suárez, asume la existencia de una ley moral natural promulgada por Dios que ninguna ley humana positiva puede traspasar, que el pueblo o la “comunidad” es el depositario del poder político o “poder legislativo”, poder que transfiere a un gobernante bajo las condiciones de un contrato que estipula la forma concreta de poder político que ha de regir la sociedad. Por último, el pueblo puede rebelarse legítimamente contra su gobernante en caso de que su gobierno haya degenerado en una tiranía.

La dependencia de las doctrinas políticas liberales “clásicas” de Locke respecto de Suárez (incluso una dependencia directa basada en la posible lectura del *De legibus* de Suárez, quizás también de la *Defensio fidei*), confirmaría de este modo la tesis formulada por los hermanos Carlyle sobre la continuidad doctrinal entre la filosofía política de la Edad Media y la época moderna: “The Renaissance may or may not represent a really new beginning in philosophy and science, it did not do so in political ideas”<sup>48</sup>.

Por lo demás, el recurso a los autores jesuitas como fuente doctrinal del pensamiento político, no fue ni mucho menos exclusivo de Locke en la Inglaterra del siglo XVII, sino de buena parte de los autores políticos *whigs* y radicales de la época (también los *levellers* y los puritanos “de izquierda”, a los que originalmente perteneció Cromwell, que defendían una política de completa libertad religiosa y el sufragio universal). En realidad, los autores absolutistas y realistas de uno u otro signo, acusaron siempre a sus contrincantes puritanos de ser precisamente “jesuitas disfrazados”, como ya señaló hace un siglo John N. Figgis<sup>49</sup>. John Sydney, otro de los ideólogos del

---

<sup>47</sup> Cabe aplicar también a Suárez en este punto lo que en su día afirmó en el XVII el sabio jesuita Petavio sobre la obra de los autores de la segunda escolástica, que se habrían ocupado de: “evolvere et deducere, quae apud antiquos compressa et involuta latebant” (cit. en DE ANGELIS, A., *La “ratio” teologica nel pensiero giuridico-politico del Suarez (La teoretica suaresiana e la recensione dei suoi critici)*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán, 1965 p. 227).

<sup>48</sup> Cit. en TIERNEY, p. 1 de la Introducción (que remite a las pp. 2-3 del vol. V de CARLYLE).

<sup>49</sup> “La doctrina de la deposición y el investir al pueblo con el poder, es el escupitajo de los jesuitas que han recogido nuestros *whigs* y *Dissenters*” (LESLIE, *The Wolf stripped of his Shepherd’s Clothing*, 4, s. f., cit. en FIGGIS, *El derecho divino de los reyes*, traducción de Edmundo O’Gorman, Fondo de Cultura Económica, México, 1.942 -original inglés de 1896, segunda edición de 1914-, p. 288, cfr. otros testimonios del mismo género en las pp. 287-90). Tierney afirma lo mismo: ya Jacobo I se quejaba de que: “Jesuits are nothing but Puritan-Papists” (TIERNEY, p. 3), y el realista David Owen

movimiento *whig* (y mártir de la causa, puesto que sería finalmente ajusticiado en 1683), también parece haberse inspirado en los autores españoles para redactar su tratado republicano, escrito en prisión, *Discourses concerning Government*, publicado póstumamente en 1698, que se inspiraría, además de en Grocio, en autores españoles como Las Casas, Mariana o Suárez<sup>50</sup>.

Los autores absolutistas ingleses de la época, hasta comienzos del siglo XVIII, condenaron siempre la continuidad entre las doctrinas de los autores *whigs* (Locke entre ellos), y las de los autores escolásticos españoles de finales del XVI, Suárez entre ellos: “As late as 1710, Tories were exploiting the same emotive association of Popery and Whiggery, and a typical litany of the Sacheverell trial read: “Mariana, Suarez, Bellarmine, Hotman, Buchanan, Bradshaw, Milton, Baxter, Owen, Sydney, Locke””<sup>51</sup>.

### Normas de publicación:

---

podía denunciar un: “Concord of Papists and Puritans ... for the Coercion and Killing of Kings” (ibid., loc. cit.). Tierney concluye que: “In seventeenth-century writers we can find Calvinist and Catholic political theorists quoting each other’s works approvingly, relying on one another for authority in this particular sphere without any evident sense of embarrassment” (ibid., pp. 3-4), “they were all drawing on a common tradition of thought” (p. 4).

<sup>50</sup> “el propio Sidney nombraría como el más importante de todos los libros de teoría política el *De Jure Belli ac Pacis* de Grocio ... . No obstante, Bracton, Barclay y Grocio no son las únicas fuentes en que se basa ... . Nelson, S.A., se ha ocupado también de la influencia en Sidney de pensadores católicos como Suárez, Mariana, De las Casas, etc., a los que Sidney cita directamente, *vid.* por ejemplo, Sidney, A., *Discourses concerning Government*, ... , cap. I, sección 2. Según Nelson, las similitudes en cuanto al estado de naturaleza son grandes, y aunque cuando Sidney hace alusión a estos autores, lo hace con sarcasmo y manifestando un presunto desacuerdo, la influencia es clara, y esta actitud de Sidney es simplemente algo lógico para no ganarse las desconfianzas de los protestantes, *vid.* Nelson, S.A. *The Discourses of Algernon Sidney*, ... . *Vid.* también Scott, J., *Algernon Sidney and the English Republic, 1623-1677*, ... , donde deja clara la influencia de Márquez en la idea del soldado cristiano de Sidney que lucha contra el tirano para preservar su libertad no sólo civil sino religiosa” (DORADO PORRAS, Javier, *La lucha por la constitución. Las teorías del Fundamental Law en la Inglaterra del siglo XVII*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2001, pp. 476-7, nota 149, cfr. allí mismo las referencias bibliográficas completas de las obras citadas).

<sup>51</sup> GOLDIE, Mark, “John Locke and Anglican Royalism”, *Political Studies* (1983), XXXI, pp. 61-85, p. 73; “A central claim in anti-Popish polemic was that Catholicism was committed to a theory of the right to depose princes. ... . In the Restoration, the canonical presentation of the case was Henry Foulis’s *History of Romish Treasons and Usurpations* (1671), ... . Foulis cited from hundreds of Catholic popes, Councils and theologians, and was careful to clarify the fact that the theory was not only one of Papal power but, by the sixteenth century, one of social contract and the popular origin of government. It was the tradition of the Jesuits and Dominicans (Suarez, Molina, Mariana, Soto, and others), of the French Liguier, who had radicalized Catholicism in anticipation of a Huguenot succession, and of the Catholic response to the English Oath of Allegiance of 1606” (ibid., pp. 71-72, remite a FOULIS, *History of Romish Treasons and Usurpations*, pp. 42-106, en ibid., p. 72, nota 66); “In 1683 Nalson showed the general debt of Whigs to Mariana and Suarez” (ibid., p. 73, que remite a Nalson, *The Present Interest of England*, Londres, 1683, p. 20, en loc. cit., nota 72).

Extensión: no sobre pasar los 10 folios, notas a pie incluidas. Los caracteres, con espacios y notas incluidos, no deben superar los 30.000.

Times New Roman, 12 puntos, espacio de 1,5 puntos. Notas a pie: tamaño de 10 puntos e interlineado sencillo.

Citas: LIBROS:

Menéndez Pidal, R., *España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, Madrid, Espasa Calpe, 1956, p. 20

ARTÍCULOS:

Asín Palacios, M., “El filósofo autodidacto”, en *Revista de Aragón*, 2, (1901), pp. 25-27

*Bibliografía adicional (consultar):*

CARPINTERO, Francisco, “Los escolásticos españoles en los inicios del liberalismo”, *Revista de Estudios Jurídicos*, XXV (2003), pp. 341-373 (publicado también en *La Ilustración liberal*, 12 (octubre de 2002), pp. 265-390